GUILLERMO HOYOS VASQUEZ

FENOMENOLOGIA COMO EPISTEMOLOGIA. RUPTURA DEL SISTEMA FENOMENOLOGICO DESDE LA MATERIALIDAD HISTORICA

INTRODUCCION

En la actual discusión filosófica en Latinoamérica, al menos en ciertos círculos universitarios, parece que la fenomenología no sólo no tuviera nada que aportar al problema de la filosofía, sino que inclusive su pensamiento perjudicara la "cosa misma" de la filosofía. Esto puede ser explicable en su superficie como reacción al pensamiento de años inmediatamente anteriores, muy influenciado por la fenomenología de Husserl, por Scheler, por Heidegger; era un pensamiento filosófico, se dice, cuya vinculación con la política aparecía más bien accidentalmente y no siempre en forma correcta. Un cambio de signo en la intervención política de la filosofía tendría que implicar una recuperación del materialismo, y desde esta perspectiva se mostrarían como irreconciliables una fenomenología de corte trascendental e idealista y la exigencia histórica de una reflexión de la tarea política desde el marxismo.

Sin embargo, hay por lo menos dos aspectos de la discusión filosófica actual, que bien pudieran nutrirse en un confrontamiento crítico con la fenomenología; sólo que este confrontamiento exige el esfuerzo de la profundización en la intención filosófica de Husserl, en su recorrido y en su significación completa.

Quiero aquí tematizar estos dos aspectos, considerándolos más en su dimensión problemática. El problema epistemológico y el problema de la historicidad del sujeto son dos momentos sin los cuales no se entiende el quehacer filosófico actual. Desde la fenomenología es posible mostrar el significado de estas dos preguntas por la ciencia y por la historia. El análisis fenomenológico señala asimismo desde él y hacia su exterioridad los límites que deben ser superados desde una perspectiva explícitamente no-fenomenológica.

Quiero resaltar desde un principio el carácter hipotético de mi reflexión y de mis tesis. Para un conocedor de la fenomenología parecerán hacer violencia al pensamiento de Husserl; para un conocedor de la epistemología actual y del marxismo parecerán todavía muy tímidas y suscitarán la sospecha de un intento de conciliación de lo irreconciliable.

Corriendo este doble riesgo pretendo mostrar que la epistemología actual tiene todavía algo que aprender en la crítica al positivismo instaurada por Husserl. La relación que hace el último Husserl, resultado de las rupturas en el interior de la reflexión fenomenológica, de la lógica formal a la lógica trascendental, conserva en su estructura la validez y el significado que obligaría a la reflexión epistemológica a trascender los límites de la producción científica para tematizar la cotidianidad desde la cual y para la cual es producción. La lógica de la experiencia de Husserl podría por eso ser replanteada en términos de racionalidad dialéctica.

Si esto es de alguna manera posible, también parece pensable que las reflexiones del último Husserl sobre la filosofía de la historia a partir de la 'crisis de Occidente', que él tipifica concretamente como crisis de la ciencia, conserven un grado de validez que lleve a pensar sobre el significado del sujeto histórico como contradistinto del sujeto empírico y del sujeto trascendental.

I. CRITICA DE HUSSERL AL POSITIVISMO CIENTÍFICO

Como ya se insinuó antes el antipositivismo de Husserl cristaliza en sus últimos años. Es la tesis fundamental de la *Lógica,* de la Conferencia de Viena, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", y de todos sus trabajos en torno a la *Krisis*[1] Pero la crítica de Husserl al positivismo tiene su génesis en el recorrido de Husserl desde sus primeros escritos. Hay que reconstruir esa génesis según un postulado

[1]. Ver E. HUSSERL. *Die Krisis der Europaischen Wissenschaften and die transzendentale Phänomenologie.* Den Haag 1962.

metodológico del mismo Husserl[2].

I. *El proyecto de una filosofía como ciencia estricta*

Una de las tareas fundamentales de la epistemología actual es la de fundamentar, legitimar o justificar de alguna manera ciertos tipos de producción científica criticando otros. Los epistemólogos hablan de establecer un discurso sobre el estatuto teórico de las ciencias en su diversidad, sobre sus diversos objetos, métodos, aplicaciones prácticas, implicaciones socio-políticas, etc. Se busca con esto un tipo de discurso no totalmente científico, aunque sí lógico, sobre la racionalidad inmanente de los diversos discursos científicos. K. Popper habla de una "Lógica de la investigación científica" y de una "Lógica de las ciencias sociales"[3]-· El objetivo de la epistemología en términos muy generales tiene herencia kantiana: explicitar la racionalidad de las ciencias para señalar sus presupuestos, sentido de validez, alcance y límite de sus pretensiones totalizantes.

Este no es objetivo único de la reflexión epistemológica. Faltaría aquí explicitar el sentido de historicidad de las ciencias. Husserl lo hará a su tiempo. Lo que interesa ahora es comprender el proyecto de Husserl de la filosofía como ciencia estricta, desde esta perspectiva de la búsqueda de la racionalidad de las ciencias.

Husserl viene de la matemática y desde allí logra tematizar, originariamente, referido a las idealidades matemáticas, el concepto de intencionalidad: el número viene del numerar, la operación del operar, los conjuntos del conjugar, etc. En la actividad intencional de la conciencia de algo (del mundo y de las cosas) se constituyen esas idealidades, como tales las más objetivas y válidas en el interior de la ciencia positiva. La constitución de su realidad específica, la de idealidades matemáticas, consiste en la correlación intencional noesis-^noema, cogitatio-cogitatum, numerar-número, conjugar-conjunto, etc., que les subyace,a pesar deque, de acuerdo con su estatuto teórico, son las que menos pueden ser pensadas en su referencia al lado subjetivo de la correlación[4].

El instrumento del análisis intencional descubierto en el núcleo y garante de la objetividad positiva, los conceptos matemáticos, abre a Husserl un espacio fundamental para sus *Investigaciones lógicas*[5]. La meta de sus trabajos de esa época es mostrar una filosofía como *Wissenschafts- theorie*, es decir como *teoría de las ciencias.* Aquí reconoce el gran aporte epistemológico de Bolzano[6].

La *Wissenschaftstheorie* de Husserl, planeada desde un análisis intencional, está sin embargo amenazada por una seudointerpretación psicologista. Un objetivo claro de los "Prolegómenos" es por tanto la refutación del sicologismo. La intencionalidad no es una mera estructura de la experiencia interna agotable en el mero análisis empírico de la psique. La condición de posibilidad de todo análisis empírico, así sea el de la experiencia interna, es la intencionalidad de la conciencia para la cual lo experimentable internamente comodado tiene algún sentido y puede ser afirmado como real. Así que las idealidades matemáticas no tienen su fundamento en los hábitos tematizados por la sicología empírica; estos hábitos son sedimentaciones, también objetividades, cuya constitución revierte a correlaciones más originarias dadas desde habitualidades de algo (de las vivencias como vividas).

Esta insinuación de refutación del sicologismo en los "Prolegómenos" es sólo un comienzo de la polémica que de por vida sostendrá Husserl contra este bastión, el más sutil y el más profundo del positivismo en ciencias sociales[7].

El último capítulo de los "Prolegómenos" muestra el objetivo principal de la obra: articular un discurso científico-filosófico sobre la lógica pura, como garante esta última de toda verdad científica[8]. La teoría de las teorías, la *mathesis universalis*, puede ser legitimada desde la fenomenología.

Las *Investigaciones lógicas* añadirán a este propósito ambicioso la mostración concreta de la posibilidad real de reconstruir el edificio de las ciencias desde un análisis intencional riguroso. Porque la descomposición de la correlación intencional en las categorías de significación y realidad, de pretensión y de evidencia, de forma y contenido, de intención y de cumplimiento significativo *(Erfüllung)* o falsación-desengaño *(Enttäus- chung),* va

---

[2] Ver E. Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental.* UNAM, México 1962.pp. 12 y sgts.
[3] Ver K. Popper. *La lógica de la investigación científica.* Tecnos. Madrid 1965; K Popper, "La lógica de las ciencias sociales" en: Adorno y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Grijalbo. Barcelona 1973, pp. 101-121.
[4] Ver E. Husserl. *Philosophie der Arithmetik.* Den Haag 1970. La interpretación hecha aquí se apoya en la introducción de esta edición escrita por L. Eley, pp. XIII y sgts. Ver además: L. Eley, *Metakritik der formalen Logik.* Den Haag 1969 y mi presentación de este libro de L. Eley en: *Pensamiento,* (Madrid) 26 (1970), pp. 453-456.
[5] Ver E. Husserl. *Investigaciones lógicas.* Revista de Occidente, Madrid 1967.
[6] Ibid., T. I. pp. 60 y 255-56.
[7] Ver E. *Husserl.* Phänomenologische Psychologie. Den Haag 1962.
[8] Ver. E. Husserl. *Investigaciones lógicas, T. I, pp. 257 y sgts*

orientada a ejemplificar en casos muy concretos las posibilidades inagotables y absolutas del análisis intencional.

Precisamente desde este trabajo investigativo concreto tiene sentido plantear la tesis de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa[9]. Se trata del proyecto de una filosofía como ciencia primera *(prote episteme),* ella misma autofundante y fundamentadora de todo tipo de conocimiento que pretenda ser tal, específicamente de todo conocimiento científico.

Husserl piensa en la posibilidad de que el análisis fenomenológico de la intencionalidad, es decir, de las múltiples correlaciones, pueda llevar a últimos elementos significativos, a partir de los cuales se pueda construir la teoría de las teorías. Estos últimos elementos serían dados originariamente a la conciencia. El "zurück zu den Sachen selbst", el volver a las cosas mismas, tema determinante de la fenomenología, sería alcanzado en el momento que esos últimos elementos constitutivos fueran evidentes con evidencia apodíctica y adecuada, títulos que el Husserl anterior a las *Ideas* todavía no ha diferenciado.

Ciertamente que si las últimas evidencias fueran posibles, desde ellas como fundamento y con el rigor analítico de la fenomenología, también tendría que ser posible la ciencia estricta. Probablemente en este sentido sí tenga razón Heidegger al afirmar que Husserl hacia 1910 tuvo simpatías por el neokantismo[10].
Nos encontramos pues ante un proyecto que pretende criticar explícitamente el empirismo positivista. No es la positividad del *datum,* ni la pretendida originariedad de la experiencia empírica —la externa o la interna del sicologismo, da lo mismo—, lo que fundamenta las pretensiones de validez de la ciencia. El dato objetivo y positivo queda roto en la descomposición fenomenológica de la intencionalidad. Pero Husserl sigue prisionero del ideal de la ciencia total, de la *mathesis universalis,* de la filosofía primera, de.la ciencia-filosofía sin supuestos. El modelo de sistema del formalismo matemático sigue siendo su orientación, así sus últimos elementos no sean los de la inmediatez del *datum;* para Husserl terminan por serlo los de una inmediatez anterior, los de la correlación intencional. No dudamos en afirmar que Husserl está cayendo con esto en un nuevo positivismo. También podría ser el caso de una reflexión epistemológica cuya tarea se agote en el recorrido penoso por todas las estructuras del conocimiento científico para explicitar el así llamado estatuto teórico de las ciencias.

El proyecto husserliano de una filosofía como la teoría de la ciencia misma, origina un sistema científico, el de la fenomenología, depositario él mismo de la *Wissenschaftlichkeit* (cientificidad). Desde aquí habría que legitimar y validar todo tipo de ciencia que pretenda ser tal.

Este proyecto de claro corte epistemológico es recorrido por Husserl con la intención de reconstruir la lógica interna de la teoría de teorías. Encontrado el último elemento constituyente de la objetividad dado en una experiencia originaria como vivencia intencional, se procede a la reconstrucción, al modo de los lógicos, de la ciencia estricta.

Pero Husserl va descubriendo las impurezas en cada nivel de la reflexión fenomenológica. Es la radical *Horizonthaftigkeit* (horizontalidad) como relatividad trascendental que se va mostrando en cada uno de los pasos del análisis.

2. El proceso de ruptura del proyecto

La actitud antipositivista del fenomenólogo tiene su máxima expresión y uno de los aportes más válidos en la *epoché* o reducción trascendental. Esta priva no sólo a las actitudes temáticas que determinan los objetos regionales de las ciencias sino a la misma actitud dóxica que media aquellas, de su pretensión de realidad ingenua y de objetividad no mediada. Al cuestionar la legitimidad del "es" de la actitud ingenua se cuestiona la mera *doxa* y desde la inseguridad de ésta se cuestiona de la manera más radical el sentido acrítico de validez y de objetividad de la ciencia positiva[11].

La objetividad viene por tanto mediada por la *doxa,* y ésta a su vez, por la intencionalidad. Quiere decir por tanto que la actitud trascendental ganada mediante la reducción abre el espacio fundamental en el cual el positivismo pierde toda legitimidad. La actitud temática de toda ciencia positiva —exacta o social— es una actitud mediada, motivada desde la actitud dóxica. Es la *doxa* la que instaura el sentido de objetividad asumido ingenua y acríticamente por el positivismo.

La seudofundamentación del positivismo en la filosofía la determina Husserl como sigue:

Lo característico del objetivismo es que se mueve sobre el piso del mundo como ya dado de manera

---

[9] *Ver E. Husserl. La filosofía como ciencia estricta.* Nova. *Buenos Aires 1962.*
[10]Ver "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger" en: Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Vierte Aufl. Frankfurt 1973, pp. 247
[11]Sobre esta interpretación de la *'epoché',* ver E. Stroker, *"Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls"* en Tyminiecka(ed.), *Analecta Husserliana,* Vol. 1(1971), pp. 176 y sgts.

absolutamente cierta mediante la experiencia y pregunta por su 'verdad objetiva'; es decir, pregunta por aquello que es absolutamente válido desde la verdad y para cada sujeto racional, pregunta por tanto por lo que es en sí el mundo. Lograr esto universalmente es asunto de la episteme, de la ratio, es decir, de la filosofía. Con esto se alcanzará el ente primero, más allá del cual no tendría ningún sentido racional seguir preguntando"[12].

Este es el objetivismo que Husserl quiere desinstalar cuestionando su base, la *doxa,* el mundo dado en la experiencia ingenua. Todavía para Kant —ella en la lectura husserliana de la *Crítica de la razón pura*— persiste este mundo como dado, como incuestionable desde la filosofía[13]. El concepto de experiencia en Kant se nutre todavía de objetivismo y no permite llegar a la última relatividad determinante de la objetividad; habría que llegar a lo subjetivo-relativo de la cotidianidad y a la corporeidad. Husserl se propone por ello romper la ingenuidad de la *doxa,* de ese "es" que la constituye y determina como si fuera su en sí y su *apriori.* Este último resto de objetivismo que aparece como el más profundo y sutil en la filosofía de Kant es el que debe caer con la reducción trascendental:

"Por una fuerte razón nos detenemos en Kant como punto de ruptura significativo dentro de la historia moderna. La crítica que haremos de su pensamiento iluminará retrospectivamente la totalidad de la historia de la filosofía anterior: se verá el sentido general de la cientificidad que pretendían realizar todas las filosofías anteriores, como el único sentido que se encontraba y que en absoluto podía encontrarse en su horizonte espiritual. Precisamente mediante esta clarificación aparecerá un concepto de 'objetivismo' más profundo y el más importante de todos (más importante todavía que el que pudimos definir antes); con ello aparecerá también el sentido propiamente radical de la oposición entre objetivismo y trascendentalismo"[14].

Entendemos que este profundo sentido de objetivismo es el que oculta todavía el sentido de la experiencia en Kant y que Husserl derrumba definitivamente con la reducción trascendental.

La reducción total a la intencionalidad exigiría ciertamente la tematización de un yo trascendental y el análisis de las estructuras de constitución de este mismo yo. Pero hay que advertir que Husserl no sigue este camino. En las *Investigaciones Lógicas* se contrapone a Natorp afirmando que la atematización del yo no aportaría nada al análisis intencional[15]. Es interesante que ya en las *Ideas* el yo ocupa un puesto en el análisis aunque todavía se lo designe como un mero *Ichpol* en sentido kantiano[16]. Sólo posteriormente habrá que abordar temáticamente los problemas de la constitución del yo.

Ya se sabe que la tematización del yo trascendental es piedra de escándalo para la así llamada escuela esencialista en el interior de la fenomenología. De hecho Husserl es esencialista a esta altura de su desarrollo en la concepción del análisis intencional. Lo que le interesa desde su proyecto de la ciencia estricta son las estructuras esenciales de la intencionalidad, esa posibilidad de destilar las esencias mediante el análisis fenomenológico. Las correlaciones *Noesis-Noema, Intention-Erfüllung, Sinnkonstitution-Seinsetzung*, ofrecen a primera vista el instrumental para captar los primeros elementos, las vivencias originarias sobre las que se reconstruiría críticamente todo el conocimiento.

Pero ciertamente la fenomenología estática se tiene que agotar en el esencialismo. Se rompe de hecho al advertirse que el ideal de la evidencia cartesiana, como evidencia adecuada en base al análisis de claridad y distinción de las vivencias, es decir de la correlación misma, no deja de ser eso mismo: ideal. En la última parte de las *Ideas*, en el capítulo "fenomenología de la razón", donde se trata del paso de la constitución de sentido al sentido de la realidad, Husserl descubre el significado de la evidencia cartesiana como idea regulativa en sentido kantiano[17].

Esta inadecuación inmanente a la intencionalidad pasa a ser su esencia determinante: la determinación del sentido y realidad del mundo es su indeterminación que a la vez es ulterior determinabilidad en un horizonte de horizontes. El horizonte no es sólo el de las múltiples posibilidades de comprobación de la realidad afirmada o de su falsación. El horizonte fundamentalmente es el de la apercepción misma. En la complejidad de los niveles de análisis fenomenológico, de descomposición fenomenológica, hay que tematizar el sentido mismo de la *"Ad-perzeption"*[18]. El 'ad-"es el contexto, el horizonte-intencional *(Horizontintentionalität)*[19] como relatividad

---

[12] E. HUSSERL. *Die Krisis...,* pp. 70

[13] Ver E. HUSSERL, *Ersie Philosophie* I. Den Haag 1958, pp. 208-229.

[14] E. HUSSERL, *Die Krisis...,* pp. 103.

[15] Ver E. Husserl. Investigaciones lógicas, T. II, pp. 163-167.

[16] Ver E. Husserl. *IDEAS.* FCE, México 1962, pp. 132-133 y 189-191.

[17] Sobre el sentido de la evidencia adecuada ver: E. Husserl, *Ideas,* pp. 324 y sgts. sobre la distinción entre evidencia adecuada y apodíctica ver: E. Husserl, *Meditaciones cartesianas.* El Colegio de México, México 1942, pp. 27 y sgts

[18] Para esta interpretación del análisis de la "Ad-perzeption" y su significado en la fenomenología me inspiro en la obra de: A. Aguirre, *Genetische Phä*

trascendental que se muestra en cada uno de los pasos del análisis: como intersubjetividad, como temporalidad, como mundanidad y facticidad, en una palabra como lo otro de la intencionalidad, que es la materialidad misma. Aun ese último elemento de evidencia que pretendía encontrar Husserl se manifiesta contagiado de materialidad, en cuanto toda constitución de sentido tiene su génesis. En el origen de esta génesis está la motivación cinestética como determinante hylética.

Con esto fracasa necesariamente todo intento de destilar un último elemento de evidencia para construir a partir de él la fenomenología como un sistema riguroso.

El problema de la relatividad del horizonte de horizontes, cuya última explicación no es la relatividad del conocimiento, como una especie de imperfección del conocimiento humano, sino precisamente la 'hyle' codeterminante de la constitución, muestra al mismo tiempo la necesidad de tematizar la subjetividad.

En el modelo de la fenomenología estática, la subjetividad era mero punto de referencia, cuando más condición de posibilidad de la síntesis en el sentido kantiano. En una fenomenología genética, y ésta es la que surge ahora como posible después de la ruptura de la fenomenología estática desde la motivación hylética, la subjetividad tiene que ser tematizada en su función en el análisis y en su génesis. Sólo en este momento aparece en su pleno valor el sentido de la *epoché o* reducción trascendental. La desconexión de la actitud natural ingenua que aparecía como el único objetivo y resultado de la *epoché* aparece ahora como camino hacia una tematización de la subjetividad, gracias a la suspensión de la legitimidad ingenua de la realidad.

La tematización de la subjetividad está sin embargo amenazada por la unilateralidad del cartesianismo. Aquí es donde Husserl tiene que sostener de nuevo el significado de la intencionalidad. Siendo cartesiano en su intención de radicalidad en la crítica —para Husserl, Descartes es más radical[20] que el mismo Kant—, critica el solipsismo de Descartes, quien para él descubrió la subjetividad pero volvió a perderla al no tematizar la intencionalidad[21]. La intencionalidad de algo no sólo como intencionalidad constituyente sino como determinada en el sentido de la motivación, hace que Husserl rompa también las posibilidades de un análisis de la mera conciencia de sí. La tematización de la subjetividad implica la de su génesis, es decir la de su historia.

La historicidad de la conciencia se manifiesta en un primer momento al ser descubierta la *hyle* como determinante última de la intencionalidad. Este pedazo de materialidad no asumible totalmente como intencionalidad queda como lo indeterminado, como límite determinante de las posibilidades de constitución del sujeto. Lo determinante del límite es su potencialidad de poder suscitar interés, de orientar en cierta manera la protensión temporal de la conciencia.

Ciertamente que la protensión cuenta con lo retenido en la conciencia, y en este sentido no se da "nada nuevo"; pero la posibilidad absoluta de lo nuevo y de la relación intersubjetiva se da en ese pedazo de lo todavía inédito[22] que es la *hyle* como el elemento material de la intencionalidad.

Interpretar la *hyle* sólo desde la intencionalidad y reducirla de nuevo totalmente a intencionalidad sería volver a caer en el esencialismo, dentro del cual se mueve todavía la correlación noesis-noema.

Esta interpretación del significado de ruptura que implica la intervención de la *hyle* en el análisis intencional sugiere ciertamente un abandono del idealismo trascendental; es sin embargo quizá la única forma de ser coherente con las pretensiones del último Husserl de tematizar el significado de la historia en el interior de la fenomenología y no simplemente como historia de la filosofía que llevara necesariamente — este sería un historicismo crudo— a la fenomenología como sistema.

El índice más profundo de la ruptura de la fenomenología, como sistema es por tanto la historicidad de la conciencia en los términos sugeridos aquí. Esto lo tematizaremos más adelante.

3. Fenomenología como sistema y fenomenología como método

La orientación y la intención del proyecto de filosofía como ciencia estricta son epistemológicas. En el momento que ese proyecto fracasa, es necesario preguntar cuál es el balance.

Ciertamente la filosofía como ciencia estricta, en este último intento de la fenomenología, se muestra como

---

phänomenologie und Reduktion. Den Haag 1970. Ver sobre todo pp. 177 y sgts. Ver además mi reseña del libro de A. Aguirre en: *Pensamiento* (Madrid), 28 (1972), reseña del libro de A. Aguirre en: *Pensamiento* (Madrid), 28 (1972),

[19] Ver E. HUSSERL. *Lógica formal y lógica trascendental*, pp. 208.

[20] Ver E. HUSSERL. *Die Krisis...,* pp. 428.

[21] Ibid., pp. 392-431.

[22] Ver K. HELD, "Das Problem der Intersubjektivitat und die Idee einer phanomenologischen Transzendentalphilosophie"en: U. claesges, K. Held, (Hrg.), *Perspektiven transzendentalphanomenologischer Forschung.* Den Haag 1972, pp. 42 y sgts.

imposible. El camino cartesiano de la fenomenología, el de pretensiones de radicalidad absoluta, fracasa. Pero hay que recorrer ese camino para cerciorarse de su imposibilidad. El esfuerzo de rigurosidad, manifestado en el punto de partida radical de la *epoché* y llevado a cabo en la descomposición meticulosa de todos los niveles de realidad y de constitución, es el único que puede demostrar al fenomenólogo la imposibilidad de su proyecto. ¿Qué se obtiene además de la falsación de éste? Ciertamente mucho: se han descubierto mediante el análisis fenomenológico los diversos niveles esenciales de relatividad del conocer y de lo que es, y se ha llegado al nivel fundamental de esa relatividad, la materialidad misma que incide inmediatamente en las posibilidades de su conocimiento. En cuanto esta materialidad se conserva en lo constituido e interviene en las estructuras mismas que determinan la posibilidad de la reflexión filosófica, al menos como motivación, también el mismo sujeto trascendental tiene que reconocer su génesis en la materialidad de la historia que determina su facticidad.

Los caminos de la fenomenología conducen todos a ese límite, donde el último elemento que Husserl pretendía poder analizar fenomenológica- mente como dado en evidencia adecuada, se escapa en la *Ad-perzeption* y se revela como necesariamente contagiado de materialidad y de facticidad. Su evidencia adecuada no es posible. Con esto queda suficientemente claro, pero una vez recorridos los caminos de la fenomenología, que la filosofía como ciencia estricta no es posible. Es decir, filosofía como sistema, como doctrina, como teoría de teorías, es proyecto no alcanzable. En cambio el método de la fenomenología, el que ha llevado a la certeza de la imposibilidad del proyecto, se conserva como método válido de análisis epistemológico.

4. Lógica formal y lógica trascendental

Si en algún punto es válida la afirmación anterior, es en el problema de la lógica: por su posición sistemática en el interior de las ciencias, es el lugar privilegiado para mostrar el significado de lo dicho.

Con respeto a la positivización de la lógica, el diagnóstico de Husserl es consecuencia de su actitud antipositivista. Para él, la lógica, que estaría llamada a dar razón de la racionalidad de las ciencias, se ha convertido en mera técnica teórica[23]. Como tal no puede dar explicación del sentido de verdad que manejan las ciencias a no ser que éste se agote en la mera funcionalidad de la no-contradicción, de la consecuencia técnica, de la constructividad, de la compatibilidad de sistemas deductivos. En este caso la lógica formal sería ciertamente la ideología del positivismo.
Husserl muestra cómo de hecho la lógica formal es instrumento necesario de la racionalidad positiva, pero solamente instrumento. La reconstrucción genética de la lógica formal en sus niveles de lógica de la significación (apofántica formal) y lógica de la no-contradicción o de la consecuencia, se encuentra asociándola con la reconstrucción genética de la matemática formal. Esta última viene de la abstracción a partir del mundo y de las cosas, como de “algo en general” (ontología formal), mientras la lógica formal está referida a través de sus significaciones a un algo trascendente a las significaciones y a la no-contradicción misma. La *mathesis universalis,* última posibilidad de sistematización lógico-matemática de la totalidad de lo predicable no-contradictorio, sólo puede pretender verdad —más allá de la mera validez formal de la compatibilidad—, en el sentido intencional de una lógica de la verdad y de la evidencia que trasciendan los niveles posibles de formalización analítica de la lógica y de formalización ontológica de la matemática. Esta intencionalidad es la que pretende designar Husserl como lógica trascendental[24]. Ciertamente hay un origen kantiano en la significación del término ‘trascendental’. Para Kant la lógica trascendental determina “el origen, extensión y valor objetivo” de cierto tipo de conocimiento; esta lógica “sólo se ocupa con las leyes del entendimiento y de la razón; pero sólo en la medida en que es referida *a priori* a objetos y no, como la lógica general, a los conocimientos empíricos y puros de la razón; sin distinción alguna”[25].

Husserl coincide con Kant en la búsqueda de esa lógica fundante de la lógica formal, que atravesándola (intencionalmente) de razón del origen y validez del conocimiento, en cuyas leyes puramente formales se agota la lógica formal. Pero para Husserl la única posibilidad y la más fundamental de esa lógica es, si se constituye como lógica de la experiencia. De nuevo, no de una experiencia a nivel de la predicación, determinada y reglada a su vez por la categoría *a priori* de la causalidad (formalizable y funcionable); se busca un nivel de la experiencia más fundamental, de primer piso (la experiencia kantiana sería de segundo piso)[26], donde se pueda analizar lo

[23] ver E. Husserl. *Lógica...,* pp. 7 y sgts
[24] Nos parece que lo expuesto aquí podría considerarse como resultado de la primera sección de la *Lógica formal y trascendental.*
[25] Ver I. Kant, *Critica de la razón pura.* T. I. Losada, Buenos Aires, 1970, pp.206.
[26]Ver I. Kel. *Husserl und Kant.* Den Haag 1964, pp. 62 y sgts.

ante-predicativo, la cotidianidad, si se quiere, *la praxis* como determinante de cualquier elaboración conceptual y en último término de la producción científica.

La lógica trascendental husserliana permite relativizar una vez más el ideal de evidencia; allí se habla más bien de un estilo de evidencia, el de la cotidianidad[27]; allí se habla de génesis, como de la reconstrucción de todos los sentidos del mundo, de las cosas y de los conceptos. Inclusive los pilares de toda lógica formal, la no-contradicción, la identidad, etc. tienen su génesis en una subjetividad que es la de la experiencia y la de la cotidianidad[28].

Cuando J. Habermas refuta el racionalismo crítico de K. Popper en su tesis de la lógica de las ciencias sociales, mostrando cómo todo sistema analítico-deductivo de la totalidad científica debe pensar e integrar la mediación de esta lógica desde una racionalidad dialéctica articulada como experiencia, historia, *praxis* e intereses orientadores del conocimiento[29], puede descubrirse en este modelo la estructura fundamental de la *Lógica formal y trascendental* de Husserl. En efecto, la lógica trascendental husserliana, como lógica de la experiencia, pretende analizar la cotidianidad, su historicidad, su *praxis,* sus intereses, como mediaciones fundantes de toda conceptualización y formalización lógica. En esta estructura encuentra Husserl el espacio en que debe hacerse la crítica definitiva al positivismo. Esto significa que la lógica formal conserva su validez como instrumento necesario en el interior de la ciencia, validez que sólo tiene su significación desde la lógica trascendental que pretendería pensar la totalidad desde la experiencia y la historia. En otros términos: la ciencia positiva conserva su estatuto teórico válido como momento de análisis y determinación empírica de las estructuras en su 'aparecer'; pero se trata de un momento relativo al horizonte intencional de la totalidad experiencial e histórica.

Este esfuerzo de relacionar la fenomenología del último Husserl con la racionalidad dialéctica de J. Habermas no ignora la crítica del mismo Habermas al concepto de filosofía que determina el antipositivismo de Husserl[30]. Pero también tiene en cuenta el intento del mismo Habermas de recuperar en ciertos aspectos la filosofía del idealismo de Fichte no muy lejana del concepto fundamental de la responsabilidad *(Verantwortli- chkeit)* del último Husserl[31]. Además, un tratamiento más matizado de la historicidad en Husserl, como lo intentamos a continuación, muestra lo inconcluso de la posición crítica de Habermas frente a Husserl.

Por tanto puede concluirse de este primer análisis del proyecto antipositivista de Husserl que su crítica de las ciencias muestra la imposibilidad de una filosofía como sistema autónomo desde el cual se pretendiera hacer un discurso normativo, englobante y totalizante sobre las ciencias. La falsación del proyecto epistemológico de la intención inicial de Husserl, muestra las posibilidades reales de una epistemología que acepte ser crítica vigilante y no normatividad absoluta. Desde la racionalidad de las ciencias se develan sus presupuestos. Husserl señala esta racionalidad como lógica formal, y la relaciona a la lógica trascendental, como lógica de la experiencia.

Aquí comenzaría de nuevo el trabajo epistemológico especificando lo que significa experiencia, historia y *praxis,* con relación al pensamiento científico. En este punto Husserl agota su discurso en descripciones fenomenológicas generales a las que se escapa lo más específico y virulento de la mediación misma.

II. Fenomenología e Historia

Hasta aquí se ha mostrado cómo el proyecto epistemológico de Husserl llega a un límite que lo hace imposible de realizar. Este límite ha sido designado como materialidad. Esta irrumpe en la intencionalidad como motivación hylética y motivación kinestética, determinante de la misma constitución de sentido y de la validación de realidad. Con esto se ha mostrado que el camino de la reflexión epistemológica lleva necesariamente a pensar la mediación material para la producción científica. Hay sin embargo otra perspectiva de la misma pregunta que aún no ha sido tematizada aquí, aunque ya se ha insinuado la necesidad de dicha tematización. Ciertamente la materialidad que interviene en la producción científica es la de la historia misma.

Husserl descubre en sus últimas reflexiones sobre fenomenología genética la incidencia de la historia en sus análisis como génesis del sentido y de los conceptos. Este aspecto es importante. Pero mucho más importante es el aspecto de la historicidad del sujeto mismo de la reflexión fenomenológica.

1. Sujeto trascendental y sujeto de la experiencia

[27] Ver E. Husserl, *Lógica...,* pp. 170-173.
[28] Ibíd., pp. 193-210.
[29] Ver J. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" en: Adorno y otros, op. cit., pp. 147-180.
[30] Ver J. Habermas, "Conocimiento e interés" en: *"Ideas y Valores* (Bogotá), 42-43-44- 45 (1973-1975), pp. 61 y sgts.
[31] Ver *J.* Habermas, *Erkeantnis und Interesse.* Frankfurt 1968, pp. 235-262.

La pregunta por el sujeto en la fenomenología tiene una doble perspectiva, correspondiente a la estructura misma de la reflexión. ¿Cuál es el yo que hace la reflexión (análisis) fenomenológica? ¿Cuál es el yo- objeto sobre el que se hace la reflexión?

El yo reflexionante, el trascendental, encuentra una subjetividad de la experiencia protendida en la cotidianidad, en *su* historia, hacia la plenitud de sentidos (con posibilidad de falsación), es decir, en el tiempo. Es un yo de la experiencia en interacción con los otros yoes, los no-yo, en el tiempo de sus posibilidades de constitución de sentido y de validación interesada de realidad. Un yo de la experiencia protendido hacia evidencias adecuables como ideas regulativas-normativas. Este proceso de adecuabilidad de la experiencia es futuro desde un pasado por determinar y ulteriormente determinable. Sobre todas estas características de esa dialéctica del yo, está la posibilidad de la apodicticidad (que no se identifica con la adecuabilidad) del yo trascendental, que viene determinada por la historicidad del sujeto y condicionada, motivada por ella[32].

La pregunta que lleva a la historicidad del sujeto desde la fenomenología es la pregunta por el motivo de la reflexión fenomenológica. Por eso Husserl habla explícitamente en la *Krisis* de ese nuevo camino de la fenomenología, el de la historia. La conclusión para nosotros es que el camino hacia la trascendentalidad tiene necesariamente que pertenecer a ese sujeto determinándolo y constituyéndolo[33]. En otras palabras: ¿el horizonte del sujeto trascendental es simplemente lo dado, desde sus posibilidades de retención o lo posible en absoluto desde sus múltiples posibilidades de protensión o es también el mismo sujeto como dado tácticamente y como libre de articulaciones en un futuro histórico? El yo- concreto, fáctico, histórico, cotidiano de la pre-reflexión, forma parte esencial del yo-reflexivo, aquel que pretende descubrir las estructuras de la trascendentalidad.

Más adelante se tematizará el sentido de la motivación histórica. Ahora conviene mostrar mejor la antinomia de estos dos 'yo' cuyas características apenas se han insinuado.

2. *Antinomia fundamental de la subjetividad*

En su estudio sobre la separación de Husserl del cartesianismo, L. Landgrebe llega a mostrar la necesidad de tomar el sujeto en la fenomenología desde dos perspectivas antagónicas[34]. Una cosa es el sujeto en cuanto sujeto libre y llamado a su responsabilidad: responsabilidad que se manifiesta como explícita en la reflexión sobre el yo de la experiencia histórica, en cuanto esta experiencia se asume como tal, es decir como *praxis* histórica en la que interviene la subjetividad. Ser sujeto es ser-sujeto de la tarea, de la *praxis* histórica. Se trata en cierta manera de ese'carácter inteligible' (no-cognoscible en categorías objetivas) del que se ocupa Kant. Por eso mismo la *praxis* de este sujeto no se agota en la mera ciencia ni es limitada, aunque en cierto sentido sí determinada por ella. Esta *praxis*, la de la reflexión y la de la acción, puede como instancia crítica ser intervención transformadora de la positividad.

Otra cosa es el sujeto-objetivado en la reflexión, con visos de totalidad sistemática, de trascendentalidad estática y esencialista (con la ilusión de lo trascendental). Ese es el sujeto de la pragmática, el sujeto operativo, positivo, técnico, empírico. El problema se reduce por tanto a pensar la mediación. La trascendentalidad motivada por la facticidad. Husserl llega a decir: "La esencia yo trascendental es impensable sin yo trascendental como fáctico"[35]. Se llega con esto a la ruptura definitiva del mero análisis fenomenológico trascendental desde su génesis misma, es decir desde sus presupuestos que son el *factum* de la historia. En términos kantianos se estaría buscando mediante la ruptura la mediación entre imperativo categórico e imperativo hipotético. Para la fenomenología del último Husserl, el imperativo hipotético, el histórico, sería la mediación del categórico y lo estaría determinando como su génesis.

3. *Historicidad y trascendentalidad*

Los caminos de la fenomenología mostraron, recorridos, la ruptura necesaria de la fenomenología estática y

---

[32] Ver G. HOYOS. *Itentionalitat als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Itentionalitat bei Husserl.* Den Haag 1976, pp. 149-170

[33] Ibíd.

[34] Ver L. LANDGREBE. "Husserl y su separación del cartesianismo" en: L. Landgree. *El camino de la fenomenología.* Sudamérica, Buenos Aires 1968, pp. 250 y sgts.

[35]Das Eidos transzendentales lch ist undenkbar ohne transzendentales Ich ais Faktisches", E. Husserl, Ms. E III 9, pp. 73.

de cierto tipo de fenomenología genética. La tematización del yo trascendental, de la conciencia de tiempo como su esencia, plantean la pregunta por la temporalidad del yo constituyente y del yo reflexionante. La antinomia explicitada en la ruptura, se fijó en el yo: un yo libre e histórico protendido en su tarea histórica y reflexiva; un yo-objeto de la reflexión en sus estructuras con visos de trascendentalidad. Se insinúa aquí la posibilidad, casi heterodoxa en filosofía, de que un sujeto histórico pudiera llegar a instrumentalizar a un yo trascendental.

Para solucionar la antinomia persiste la pregunta: ¿cuál es el sentido de historicidad en la fenomenología? ¿Es una mera estructura, semejante a las estructuras estáticas develadas en el análisis intencional? ¿Es un mero punto de referencia, o punto de paso, extrínseco él mismo, al significado de la reflexión filosófica propiamente dicha? ¿Se trata de una historicidad indeterminada, es decir, abstracta, es decir, de nuevo, un concepto universal, es decir, no historia?

Para fijar el sentido de historia en la fenomenología descartamos de entrada el conceptualizar lo que entendemos por historia para verificar luego si ésta se entiende así desde la fenomenología. Simplemente la historia *se hace.* ¿Pero desde qué intención? —pregunta el fenomenólogo—. Su pregunta sólo pretende descartar el decisionismo. Positivamente significa que hacer la historia es poder asumirla. Por eso se descarta también el historicismo.

Esto significa concretamente que para el fenomenólogo es válida en un primer momento la tesis de Popper: la miseria del historicismo. Como si el pasado determinara de tal manera el futuro que el asumirlo ya no Significará sino un mero mecanismo de adaptación[36]. Esta es precisamente la miseria del positivismo: la programación lineal y rutinaria del futuro y de la tarea histórica —aquí coinciden en sus intentos el conductismo, la cibernética, la ingeniería social gradual—. Ahora, contra Popper y contra Althusser: si se da una epistemología sin sujeto cognoscente[37] o una teoría desde la muerte del sujeto, se daría una historia sin sujeto. Pero entonces, ¿se busca la historia del sujeto trascendental, la del sujeto autónomo, la del sujeto de la ilustración? Esta sería ciertamente la historia de la burguesía.

Todavía podría sin embargo aceptarse la necesidad de la reflexión filosófica sobre el *sujeto histórico.* No el trascendental que desde ideas *a priori* e imperativos categóricos determinara el sentido de una *praxis* histórica hipotética. Tampoco el empírico que únicamente interviniera en la historia como elemento estructural, como mera función dependiente o como posibilidad de adaptación.

En la búsqueda del sujeto histórico encuentra Husserl de hecho, en el análisis fenomenológico de la intencionalidad, la historicidad del sujeto en los siguientes momentos:

a) en la materialidad *(hyle)* que motiva y determina, en su modo específico de determinar, el origen mismo de la intencionalidad en su actividad constituyente;

b) en el interés y libertad motivada en su originariedad intencional;

c) en la responsabilidad y razón implicadas en la determinación del sentido del mundo y de las cosas como realidad histórica;

d) en la horizontalidad *(Horizonthaftigkeit)* - relatividad, que es de la esencia de la constitución intencional;

e) en la intersubjetividad (interacción) implícita o explícita en el horizonte de horizontes, en el mundo como horizonte *(Welthorizont),* en el único en que se puede dar un mundo objetivable[38];

f) en la temporalidad en que se constituye todo sentido y se determina el sentido mismo de realidad, es decir, en la génesis misma de la realidad, es decir, de las formaciones de la realidad;

g) en la génesis de la subjetividad misma que es su temporalidad.

Génesis que significa la apropiación del proceso de reflexión y su trascendentalidad como producto desde la conciencia histórica de crisis, de quiebra, de contradicción. Crisis y contradicción que sólo pueden tener significado en una subjetividad protendida hacia una producción significativa de la historia. Este es el *telos* de la intencionalidad que aquí llega a tener significación al recibirla del momento en que se asume responsablemente el *telos* de la historia de la filosofía’[9 39].

Estas perspectivas descubiertas en el análisis fenomenológico indican los aspectos que tematiza la fenomenología para determinar el sentido del sujeto histórico que buscamos como contradistinto del sujeto trascendental y del sujeto empírico. El esfuerzo filosófico de Husserl en los últimos años se fija por eso mismo en los siguientes puntos, que no podemos desarrollar todos aquí: la conciencia de tiempo y la temporalidad del

---

[36] Ver K. POPPER, *La miseria del historicismo.* Taurus, Madrid 1961.

[37] Ver K. POPPER, *Conocimiento objetivo.* Tecnos, Madrid 1974. El tercer capítulo de esta obra se titula: “Epistemología sin sujeto cognoscente”.

[38] ver L. ELEY. “Fenomenología trascendental y sociología. Determinación de sus relaciones" en: *Universitas Humanística* (Bogotá), 7 (1974), pp. 173-195.

[39] Ver E. HUSSERL. La filosofía en la crisis de la humanidad europea" en: *Filosofía como ciencia estricta,* pp. 99 y segts. Ver también G. Hoyos, “Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie Husserls", en Claesges u. Held (Hrg.),op.cit., pp.61-84.

sujeto; la intersubjetividad; la corporeidad *(Leiblichkeit)-,* la cotidianidad *(Lebenswelt);* la crisis.

Queremos tematizar este último punto por considerar que es el que les da valor sistemático a los otros.

4. El camino de la historia: la crisis y la filosofía

Se ha insinuado cómo los caminos de la fenomenología en busca de la ciencia estricta han llevado a la falsación del proyecto. La ruptura se ha hecho necesaria desde la materialidad. Esta se ha manifestado en los elementos propuestos en el número anterior como la materialidad de la historia.

De hecho Husserl intenta en sus últimas obras una tematización del camino de la historia. El texto original de la *Krisis* habla del "intento de fundamentar la necesidad ineludible de un viraje de tipo trascendental-fenomenológico de la filosofía desde el camino de una reflexión histórico- teleológica sobre los orígenes de nuestra situación crítica científica y filosófica"[40]. Husserl piensa pues en que el diagnóstico sobre la situación de crisis desde una posición crítico-filosófica puede servir de camino, es decir, de propedéutica y motivación para una nueva articulación de la filosofía.

Nuestra tesis es que de hecho para el último Husserl la historia concreta es motivación para la reflexión filosófica. Esto significaría que la facticidad histórica entra en la filosofía como su motivación y rompe definitivamente la ilusión de la filosofía trascendental, llegando a instrumentalizar las estructuras del sujeto trascendental desde los intereses del sujeto histórico. No cabe duda de que para Husserl la situación de crisis de los años treinta viene determinada por la situación de las ciencias en su relación con la sociedad y con la filosofía. La filosofía ha perdido su función crítica en esa sociedad. Las ciencias se han emancipado de tal forma que han llegado a instrumentalizar al hombre. En una palabra, el positivismo como ideología está determinando la crisis de la sociedad[41]. La no-incidencia de la filosofía en esta problemática muestra la necesidad de un replanteamiento epistemológico de su significación.

Este punto de partida puede discutirse. Puede señalarse la necesidad de una fundamentación más política de la necesidad de la filosofía. Pero no puede negarse que en un momento de quiebra sea necesario un planteamiento como el que pretende Husserl. Más aún, ante el refinamiento y la sutileza del positivismo podría pensarse en la necesidad ineludible de su crítica.

Husserl quiere mostrar que la crisis viene determinada por un abandono del sentido instrumental de la ciencia, no por su desarrollo mismo. La ciencia positiva tiene su significación y validez, una vez reubicada. Esta reubicación significa la recuperación de la filosofía en su dimensión trascendental como la que abre el espacio crítico en el que las ciencias sociales recobrarían el espacio y el objeto de su articulación.

Para mostrar esto, Husserl vuelve a la historia de la filosofía para reconstruir en ella los momentos más definitivos del desarrollo científico. Allí señala cómo se ha ido sedimentando en objetivismo lo que venía determinado desde la actitud subjetivo-relativa de la cotidianidad. Es ésta la que ha ido motivando esa producción científica. Por eso la crítica al positivismo debe articularse desde la tematización de la cotidianidad, en la que está ubicado el sujeto histórico, el mismo que puede asumir responsablemente la tarea e instrumentalizar para ella las ciencias. El resultado y la quiebra del desarrollo científico es lo contrario: que el hombre ha sido convertido en instrumento de la ciencia.

En la cotidianidad termina y se limita la fenomenología. Ciertamente aparece como válido el que allí se muestre la historia como motivación necesaria para la reflexión filosófica. Más aún, que la historia al romper la estructura trascendental aparezca como la mediación que necesariamente hay que asumir: solamente desde ella tiene algún sentido la responsabilidad. Esta sólo puede ser la protensión hacia la tarea. Desde ésta bien se pueden tematizar las estructuras trascendentales: ésas serán por eso mismo funcionales. La fenomenología señala el lugar sistemático de la trascendentalidad en la historicidad. Pero la historicidad se queda corta en cuanto no llega a ser lo suficientemente determinada. Esta es la tarea que afronta directamente el marxismo. El riesgo que se corre al privilegiar la historia es dejar subdeterminado el sujeto de la historia o identificarlo con un mero sujeto empírico. En este sentido la intervención crítica de la fenomenología en la discusión actual puede ser fundamental.

CONCLUSION

---

[40] E. HUSSERL. *Die Krisis der Europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Den Haag 1962. S. XIV, Fussnote.

[41] También en este aspecto del diagnóstico sobre el positivismo y la positivización de la sociedad coinciden Husserl y Habermas..., "La ciencia y la técnica como ideología" en: *Eco* (Bogotá), No. 127 (1970), pp. 9 y sgts.

Han aparecido claros los límites de la fenomenología en su crítica al positivismo y en su tematización de la historia. Se puede pensar que en un sentido muy específico los caminos de la fenomenología muestran también los límites de un tipo de epistemología actual y de un tipo de neomarxismo[42].

Como conclusión sólo habría que resaltar una vez más lo que se propuso aquí como tesis.

La intención epistemológica de la fenomenología se articula en un proyecto de ciencia estricta que fracasa. La epistemología que pretenda repetir este intento de cientificidad estricta tendría que aprender aquí. Sólo en el momento que la fenomenología acepta sus presupuestos, sus mediaciones, puede asumir la ruptura misma. Pero entonces ya no puede ser sistema de totalidad, sino teoría crítica de la ciencia. Como tal tiene que dar cuenta de lo que motiva y orienta la crítica. En este momento la reflexión filosófica pasa a ser metarreflexión sobre la mediación de la historia para la reflexión misma. Ha aceptado con esto la determinación de la historia como crisis y como tarea en el sentido de la responsabilidad filosófica. El funcionario de la humanidad de Husserl es el que ya ha pasado por la ilusión y por el sueño de la trascendentalidad y de la ciencia estricta. La lógica trascendental husserliana al ser lógica de la experiencia cotidiana rompe con la tradición de lo trascendental para abrirse a la historia[43]. Esta es mediación de las ciencias y de la reflexión filosófica misma.

El sentido de mediación y de tarea (teleología) que asume la historia desde la reflexión filosófica sólo tiene sentido para el sujeto de la historia que pretende romper con la crisis que es la positivización: rompe de hecho con el sujeto empírico. Tiene sentido como tarea que se asume responsablemente para un sujeto que pasando por la trascendentalidad ha descubierto en su ruptura el sentido de historia[44]. Pero ésta hay que determinarla más allá de Husserl en su concreción. Que esta determinación no termine por reducir el sujeto a la empiria o a la indeterminación.

---

[42] Ver. G. HOYOS, "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica" en *Razón y Fábula* (Bogotá) No. 40-41 (1976), pp. 45 y sgts.

[43] Este es el sentido que damos a la famosa expresión de Husserl: *"Philosophie ais Wissenschaft, ais emstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft - der Traum ist ausgetraumt"*. *Die Krisis*, p. 508.

[44] Este es el sentido que damos a la "Verantwortungsfahigkeit" de la que habla *Husserl* en la *Lógica formal y trascendental,* pp. 285.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CAYETANO BETANCUR. Copacabana, 1910-Bogotá, 1982. Hizo estudios de derecho en Medellín. Fue profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de los Andes. Perteneció a la Academia Colombiana. Fundó y dirigió la revista *ideas y Valores.* Autor de las siguientes obras: *Introducción a la ciencia del derecho,* Bogotá, 1953. *Sociología de la autenticidad y la simulación.* Bogotá, 1955. *Ensayo de una filosofía del derecho,* Bogotá, 1960. *Bases para una lógica del pensamiento imperativo,* Bogotá, 1968. *Filósofos y filosofías,* Bogotá, 1969.

"Imperativo y norma en el derecho". *Bases para una lógica del pensamiento imperativo,* Editorial Temis, Bogotá, 1968.

RAFAEL CARRILLO. Valledupar, 1907. Hizo estudios de derecho en Bogotá y de filosofía en Heidelberg (Alemania). Es Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia. Autor de *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho,* Bogotá, 1947 (Segunda edición: 1979).

"Filosofía del derecho como filosofía de la persona". Rev. *Universidad Nacional de Colombia,* I-II, No. 3, 1945; IV-V, No. 4, 1945.

DANILO CRUZ VELEZ. Filadelfia, 1920. Estudió en Bogotá y en Friburgo de Brisgovia (Alemania). Ha sido profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de los Andes. Es miembro de la Academia Argentina de Ciencias (Buenos Aires) y de la Societé Européene de Culture (Venecia). Pertenece al Comité de Redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) y de la revista *Eco* (Bogotá). Ha publicado las siguientes obras: *Nueva imagen del hombre y de Ia cultura,* Bogotá, 1948. *Filosofía sin supuestos,* Buenos Aires, 1970. *Aproximaciones a la filosofía,* Bogotá, 1977. (Segunda edición ligeramente variada con el título: *De Hegel a Marcuse,* Valencia, Venezuela, 1982).

"Nihilismo e inmoralismo". rev. *Eco,* No. 153, Bogotá, 1972.

RAFAEL GUTIERREZ GIRARDOT. Sogamoso, 1928. Estudió derecho en Bogotá, y filosofía en Madrid y Friburgo de Brisgovia (Alemania). Hizo su doctorado bajo la dirección de Hugo Friedrich. Ha sido profesor en el Instituto Iberoamericano de Gotemburgo y en la Barbard College de la Universidad de Colombia en Nueva York. Actualmente es Profesor Titular en la Universidad de Bonn. Es codirector de la colección "Estudios Alemanes" que publica la Editorial Sur de Buenos Aires, y director de las colecciones "Hispanische studien" que publica la Editorial Universitaria Lang de Berna y Francfort, y "Discusión", de la Editorial Barral de Barcelona. Es autor de las siguientes obras: *La imagen de América de Alfonso Reyes.* Madrid, 1956. *En torno a la literatura alemana,* Madrid, 1959. *Nietzsche y la filología clásica,* Buenos Aires, 1964. *El fin de la filosofía y otros ensayos,* Medellín, 1968. *Poesía y prosa de Antonio Machado,* Madrid, 1969. *Horas de estudio,* Bogotá, 1976.

"Hegel. Notas heterodoxas para su lectura". *Horas de estudio,* Colcultura, Bogotá, 1976.

DANIEL Herrera Restrepo. Santa Rosa de Cabal, 1930. Hizo estudios de filosofía en Friburgo de Brisgovia (Alemania) y Lovaina. Se doctoró en esta última universidad. Ha sido profesor en la Universidad del Valle y en la actualidad lo es en la Universidad del Sur (Bogotá). Es autor de las siguientes obras: *Teoría del conocimiento,* Bogotá, 1962. *La filosofía en Colombia (Bibliografía, 1627-1973),* Cali, 1975, y *Los orígenes de la fenomenología,* Bogotá, 1981. "Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según Husserl". *Cuadernos del Valle,* No. 2, Cali, 1970.

GUILLERMO HOYOS VASQUEZ. Medellín, 1935. Hizo estudios de filosofía en Bogotá y Colonia (Alemania). Obtuvo su doctorado bajo la dirección de Ludwig Landgrebe. Ha sido profesor de la Universidad Javeriana, y actualmente es Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Es autor de *Intentionalität als Verantwortung,* Den Haag, 1976. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* (en prensa).

"Fenomenología como epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad dialéctica". *Revista latinoamericana de filosofía,* Vol. IV, No. 1. Buenos Aires, 1978.

Luis EDUARDO NIETO ARTETA. Barranquilla, 1913 - Barranquilla, 1956. Hizo estudios de derecho en Bogotá. Fue funcionario de la Legación Colombiana en España y en las embajadas colombianas de Río de Janeiro y Buenos Aires. Autor de las siguientes obras: *De Lombroso a Pende,* Bogotá, 1938. *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico,* Santa Fe (Argentina), 1942. *Economía y cultura en la historia de Colombia,* Bogotá, 1941. *El café en sociedad colombiana,* Bogotá, 1958. *Lógica y ontología,* Barranquilla, 1960. *Ensayos históricos y sociológicos,* Bogotá, 1978.

"Ontología de lo social". *Ensayos históricos y sociológicos,* Colcultura, Bogotá, 1978.

FRANCISCO POSADA. Bogotá, 1934 - Bogotá, 1970. Hizo estudios de derecho en Bogotá. Fue profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Autor de las siguientes obras: Colombia: violencia y subdesarrollo, Bogotá, 1968. Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica (Política y cultura de José Carlos Mariátegui), Madrid, 1968. Lukács, Brecht y la situación del realismo socialista, Buenos Aires, 1969. El movimiento revolucionario de los comuneros, México, 1971.

"Vanguardia y arte realista". *Lukács, Brecht y la situación del realismo socialista*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1969.

JAIME VELEZ SAENZ. Manizales, 1913. Estudió derecho en Bogotá y filosofía en Sout Bend (Estados Unidos), donde obtuvo su doctorado. Ha sido profesor de la Universidad de Caldas y de la Universidad Nacional de Colombia. Tradujo la disertación de Immanuel Kant: *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible,* Bogotá, 1980.
"La función de las categorías en la ontología". *Ideas y Valores*, No. 53-54, Bogotá, 1978.

ESTANISLAO ZULETA. Medellín, 1934. Doctor Honoris Causa de la Universidad del Valle. Ha sido profesor de la Universidad Santiago de Cali y de la Universidad del Valle. Fundador y director de la revista *Estrategia.* Ha publicado: *Conferencias sobre la historia económica de Colombia,* Medellín, 1970. *Comentarios a la Introducción general de la economía política de Carlos Marx.* Medellín, 1974. *Teoría de Freud al final de su vida,* Bogotá, 1977. *Thomas Mann, La montaña mágica y la llanura prosaica*, Bogotá, 1977. *Lógica y crítica,* Cali, 1978. *Comentarios a " Así habló Zaratustra" de Nietzsche*, Cali, 1980. "Marxismo y psicoanálisis", rev. *Estrategia*, No. 3, Bogotá, 1964. RUBÉN SIERRA MEJIA. Salamina, 1937. Hizo estudios de filosofía en Bogotá, y en Munich. Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Dirige la revista *¡deas y Valores.* Autor de *Ensayos filosóficos,* Bogotá, 1975, y como editor (selección, traducción y prólogo) de *Epiménides, el mentiroso.* Bogotá, 1981.